

## 十住毘婆沙論の含む中論の思想

長 谷 岡 一 也

は し が き

十住毘婆沙論には、まさしく中觀の論理によつて解釋の展開せられてゐる個處が三品ある。すなはち地相品第三、阿惟越致相品第八並びに助尸羅果品第三十三である。前の二品は初地の釋論に屬し、最後の一品は第二離垢地を解釋した部分であるが、本稿は先づ、初地の釋論に屬する前二品所出の偈文について、一應の理解を試みたものである。その内容は、地相品第三では、

(1) 菩薩は初地に於て「死の畏れ」(marāṇa-bhaya) 無きことを釋す。(五偈)

(2) 菩薩は初地に於て我心なきことを釋す。(八偈) に関するもの。阿惟越致相品第八では、

(1) 「菩薩不得我」の解釋(一〇偈)

(2) 「不分別說法」の解釋(一〇偈)

(3) 「不得菩提」の解釋(六偈)  
(4) 「不以相見<sub>レ</sub>佛」の解釋(十一偈)

に關するものである。

けだし、さういふ内容の偈文が客觀的に理解せられるためには、常に原典的な形態が考慮さるべきであるが、その場合、最も依り所となるべきものは、いふまでもなく龍樹の根本中論であり、殊に現存する唯一の梵文中論釋である月稱の「淨明句中論釋」が重要な意味をもつてくることはいふまでもない。

さういふ意味に於て、本稿は主として本學に於ける山口益先生の「月稱造梵文中論釋」の御講義に依りつつ、旁々「中觀佛教論攷」、「廻諍論の註釋的研究」、「華嚴經唯心偈の印度的訓詁」等の御研究に導かれながら起草したものである。

因みに、月稱中論註の中で、既に先生の御邦譯の刊行

せられてゐる始め十一章については、それを依用した。「中論釋譯註」として註記したものがそれである。

# 一「地相品」第三

(1) 菩薩は初地に於て「死の畏れ」(maranabhaya) 無きことを釋するもの(五偈)

(大正二六卷、二八頁a)

菩薩常修習空法故不應畏死、如說

一、離死者無死 離死無死者

因死有死者 因死者有死

前半行に於て死者と死の不異なる義を述べ、後半行を以て兩者の相依相待性を説いてゐる。かくの如く死者と死といふ相對するものの不異なる義を述べるものとして、

若離於去者 去法不可得

以無去法故 何得有去者(中論第二品第七偈)

に、更に後半行については

因業有作者 因作者有業

成業義如是 更無有餘事(中論第八品第一二偈)

及び

如破作者 受受者亦爾

及一切諸法 亦應如是破(同第一三偈)と取者(upādātī)と所取(upādāna)によつて代表せられるやうな凡ての相待法を擧示するところに窮はまるといふべきであらう。

そこで第一偈は、先づ作者(kartī)と業(karman)との如く死者と死は相互に相依る緣起性なることを結論的に表示するのであるが、その相依相待といふことは兩者の何れか一方が先に成立しておつて、それがそのまま他のものの成立の因となるといふことでもなく、また兩者が同時に存在するものとして有り、それらが相待することによつて具體的な態となるといふことでもない。そこで第一偈に述べられた相依相待の緣起説は、次の第二、第三偈に於て、さういふ二の立場から批判・説明せられてゆく。

二、死ジテ成成死者 死先先未未成成時時

無有決定相 無死無成者

第一偈後半行に於て死者と死の相依相待なる義が述べられたのであるが、茲にその相依相待といふことの眞義が推究せられる。すなはち相依相待といふことは、自體として成り立つてゐる二のものが相待することによつて自體として成立せしめられるといふことではない。若し

自體として成り立つてゐる二のものが相依ることによつて自體として成立するといふことになれば、その相待する (apekṣā) のは、自體として成立すべき以前、すなはち未成立なる場合であるのか、或は自體として成立せる已成立の場合であるかが吟味せられなければならない。さういふ意味に於て、「死が先に不成なるところには、その死によつて成立せしめらるべき死者なるものも亦なし」といふ第二偈は、まさしく「相依相待によつても火と薪との成立せざること」を述べる中論第十章第一一偈の正所明でなければならぬ。そこで月稱の註釋中論釋 (一八五頁) によつて理解すれば、第二偈は、死者の成り立つためには死に依らなければならぬのに、若し死が先に未成立なる場合には、かかる未成立なる死とは驢馬の角の如く現に無なるものであるから、さういふ假象的な無なるものに因待して死者の成立せしめられる道理はない。

となるのであらう。

第四句の「成者」とは「死者」の誤傳ではないかとも疑はれる。しかし、かりに「現には無なるものである死に因待して成立するところのもの、すなはち死者はなし」と理解すれば「成者」であつてもよいのでなからうか。

三、離<sup>ラバ</sup>死<sup>ラバ</sup>有<sup>ラバ</sup>死者<sup>ラバ</sup> 死者應<sup>ラバ</sup>自成<sup>ラバ</sup>

而<sup>モ</sup>實<sup>ハ</sup>離<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup> 無<sup>ク</sup>有<sup>ク</sup>死者<sup>ニ</sup>成<sup>ル</sup>

第一偈前半行に於て、死者と死の不異なる義が述べられたのであるが、いまそのことが、より具體的に「死者が死に先住 (pūrvasthita) する」といふ態に於て批判せられてゆく。茲に於て第三偈は、犢子部に於て取者なる補特伽羅が所取なる五取蘊に先住するといふ思想を批判する中論第九章觀本住品の思想が依用せられてくる。

すなはち、取者なる補特伽羅は所取なる五取蘊を因として施設せられるものであるのに、若し取者が五取蘊より先に定立せられて存在すると考へられるならば、それは五取蘊に無關係なるものとして無因的に存在するものとなるであらう(第九章第三偈)と。そこで第三偈前半行は、「死者は死を因として施設せられるものであるのに、若し死者が死を離れて、死より別に先住することになれば、死者は死に無關係に無因的に定立せられて存在するものとなるであらう」といふことになる。

しかるに、取によつて取の所屬の主體である取者が明らかにせられ、また取者なる主體によつてその所屬の取が知られる如く、死者と死は相互に因待して成立するものであるのに「死なくして別に成立したる死者とは所依

なきものであるから實には無なるものであり、従つてそこには死者の成立する所以は有り得ない」(第五偈下の月)と。それが中論第九章觀本住品の批判の上に理解せられる事柄である。

かくて第二偈は勝論學派的な思想傾向に對しての、また第三偈は數論の自性 (prakṛti) 的な思想傾向にある先住論に對しての緣起による批判であると了解せられるのであるが、茲に於て第一偈に提示せられた死者と死との相依相待の緣起説は最も具體的な意味をもつてくることになる。

四、而世間分<sup>ニ</sup>別<sup>ニ</sup> 是<sup>ハ</sup>死<sup>ハ</sup>是<sup>ハ</sup>死者<sup>ナリ</sup>

不<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>去<sup>リ</sup>來<sup>リ</sup> 是<sup>ハ</sup>故終不<sup>レ</sup>免

緣起とは相依相待であり無自性空といふことであるのに「世間は死の體、死者の體と分別して死の去來を知らなう」といふ。去來 (gatyaḡati) とは、いふまでもなく龍樹が中論第二章に於て糾明する去者 (gatiṃ)・去法 (gamaṇa)・所去處 (gantavya) の相依相待に於て成立する吾々の動作・行動 (ceṣṭā) である。そして觀去來品は去來 (gatyaḡati) なる動作が三者の相依相待によつて成立するといふ世俗成立の根本理趣 (yukti) を述べるものであるから「不<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>去<sup>リ</sup>來<sup>リ</sup>」とは、「死なる態

は世俗としては死者と死の相依相待に於て成立し、勝義としては死者も死も共に無自性空であり去來不可得なる道理を知らない」の意味であらう。

月稱中論註が去來不可得の教證 (āgama) として第二品の末尾 (梵文一〇 八頁以下) に引用する諸經の示すところによれば、觀去來品は saṃkranti (遷移) といふ思想を遮するものであることが知られる。さういふ點を考慮すれば、茲に「不<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>去<sup>リ</sup>來<sup>リ</sup>」と殊更に述べてゐる所以は、上來的所論に關連して「死とはこの世に死して他世に遷移し去ることである」とする常識的な立場に於ける saṃkranti (遷移) の思想を遮するためであつたともいへるのでなからうか。

\* 山口益博士「佛教に於ける無と有との對論」二三頁

五、以<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>等<sup>ニ</sup>因<sup>ニ</sup>緣<sup>ニ</sup> 觀<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>諸<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>相<sup>ニ</sup>

其<sup>ハ</sup>心<sup>ハ</sup>無<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>異<sup>ニ</sup> 終<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>畏<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>

第五偈は上來所論の結論として、諸法の如實相なる緣起の諦觀に於て「死の怖畏」(maṇa-bhaya) の寂滅することを説いてゐる。

しかし、第三句の「無<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>異<sup>ニ</sup>」とは云何なる語の譯語であらうか。第四句に「終<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>畏<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>死<sup>ニ</sup>」とあるのによれば、「異」とは bhaya (畏) の誤傳と見るべきではな



からう。

龍樹は、十地經の「菩薩は初地を得れば死の怖畏を離る」(龍山本、二)といふ言葉をは、さういふ中觀の論理を以て解してゐるのである。

(2) 菩薩は我心あることなきを釋するもの。(八偈)

(大正二六卷、二八頁b-c)

問曰、是菩薩云何無有我心、答曰、樂空法故、菩薩觀身離我我所故、如說

一、我心因我所 我所因我生

是故我我所 二性俱是空

第一偈は先づ我と我所との緣起を相依相待——空といふ仕方で提示する。その相依相待なる義については、前の中論第八品第一二偈の述べるところであり、更に後半行については第七品第一六偈の思想が參見せられる。しかし茲の意味は「緣起すなはち空」なりと説く中論觀四諸品第一八偈、或は

未曾有一法 不從因緣生

是故一切法 無不是空者(同第一九偈)

に於て、窮はまるのでなからうか。

二、我則是主義 我所是主物  
若無有主者 主所物亦無

若無主所物 則亦無有主

本偈は「若無有我者 何得有我所」(中論第十八品第二偈a-b)の論法を以て、重ねて兩者の相依相待性を説いてゐる。

三、我即是我見 我物我所見

實觀故無我 我無無非我

我とか我所とかいふことは、我有り我所有りとする見、すなはち執著を離れては有り得ないのであるから、それは無なるを有とする増益見、すなはち虛妄分別のはたらく相に他ならぬ。そこで、我も我所も緣起なるが故に實には我なく、我なきが故にその反對の無我もなしといふ本偈は、まさしく

諸佛或說我 或說於無我

諸法實相中 無我無非我

と説く中論觀我品第六偈に相應すべきか。それは「實に我見が眞性にあらざる如く、その反對なる無我見も決して眞性にあらざる」(月稱中論釋梵三三八頁)と、「有若不成者 無云何可成」(中論第十五品第五偈)の論法を以て、有體なきときは無體なく、我なきときは無我もなしと、我・無我として立すべき何らの自性なしと説くのである。  
同じ意趣を述べるものとしては空七十論第二偈の思想も併はせ考慮さるべきであらう。

\* 山口博士「龍樹論師の七十空性偈」(佛教研究、第五卷第一號)

四、因<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>受者<sup>一</sup>、無<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>受者<sup>一</sup>

離<sup>ニ</sup>受者<sup>一</sup>無<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup> 云<sup>一</sup>何<sup>ナル</sup>因<sup>カ</sup>受<sup>セシヤ</sup>成<sup>ニ</sup>

上來、我と我所との相依相關性を説き、その自性不可得なる點を論じてきた。茲に四偈は受者と受が個別的・實體的に有り得ざることを説いて、兩者の相依る緣起の他にその何れもが成り立ち得ざることを論じてゐる。さういふ意味に於て、本偈もまた、先に述べた中論第八品第一二偈と同じ意趣の上に眺めらるべきものであらう。従つて第四句の「云<sup>一</sup>何<sup>ナル</sup>因<sup>カ</sup>受<sup>セシヤ</sup>成<sup>ニ</sup>」とは、意味の上からは「我々はその餘の成就の因を見ず (nānyatpāyāmaṃ siddhikaraṇam)」(同c—d)と同じ意味に理解せられるから、この一句は、在來の如く「云<sup>一</sup>何<sup>ナル</sup>因<sup>カ</sup>受<sup>セシヤ</sup>成<sup>ニ</sup>」と訓むべきではなからう。すなはち、受者と受が相互に相依る緣起の他に、受を受として成立せしむる因(karaṇa?)はなしとの意味である。

五、若<sup>レ</sup>受者<sup>ニ</sup>成<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup> 受<sup>ニ</sup>則<sup>ル</sup>爲<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>

以<sup>ニ</sup>受<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>故<sup>一</sup> 不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>受<sup>ニ</sup>者<sup>一</sup>

羅什譯のみによつて原形を規定することはできないが、且らく前半行については、中論第十章第八偈の所論

の上に、一應その要義が把握せられるのでなからうか。さうすれば、この第五偈に於て批判せられるところは、「兩者の相互因待は兩者の自體有るに由るとする所見」の下に「受が受者より先に成就せられており、それが所因待となつて今一のものである受者が成立せしめられる」とする思想である。さうすれば、後半行についてはまさしく第九偈下の月稱註の述べるところが注意せられてくる。曰はく、

若し薪が存立してゐないであらうならば、そのときには彼「薪」は火の因待する所となり得ないであらう。成立つてゐないものの上に因待することがあつては適正でないからである。それ故に「薪に因待して火があると云つて、未だ」火のない態の薪の成立つてゐることを容認しようとしても、これはさうはならない。由つて「薪に由つて火ありとすることは」(中論釋譯註Ⅱ)相應せるものではないのである。(一八二頁)

と。それによれば、後半行は受が受として成立つてゐないときには、さういふ受といふものは受者の因待するところとはなり得ない、の意味となる。

それ故に、兩者の緣起に於ては何れを能依、所依と分つべくもなく、その決定せる自體が不可得であり空であ

るといふことである。さういふ中論第十章の理趣によつて本偈を理解するとき、上來の所論の意味が始めて具體的となると共に、また次の三偈を以て受者も受も空なるが故に我と我所として立すべきものにあらずと結論する論理的な聯關が始めて明確となつてくる。曰はく、

六、以受者空故 不得言是我

以受是空故 不得言我所

七、是故我非我 亦我亦非我

非我非無我 是皆爲邪論

八、我所非我所 亦我非我所

非我非我所 是亦爲邪論

それは受者も受も縁起なるが故に空であるから、我と我所として立すべき何ものもなしと、凡そ我の體・我所の體として考へられる凡ゆる場合を否定して、中論歸敬偈に示される如く、縁起がすなはち戲論寂滅なる義を述べるのである。

## 二「阿惟越致相品」第八

龍樹は阿惟越致相品第八に於て、菩薩を惟越致 (vairatika) と阿惟越致 (avairatika) の二種に分ち、更に前者を敗懷 (khatunka) と「漸々精進後得阿惟越

致者」とに分つてゐる。「敗懷の菩薩」とは、菩薩の空名のみあつて實なき者であるが、「漸々轉進の菩薩」については

菩薩不得我 亦不得衆生

不分別說法 亦不得菩提

不以相見佛 以此五功德

得名大菩薩 成阿惟越致

菩薩行此五功德直至阿惟越致 (大正二六、三九 a)

と述べられ、五功德の中、第二の「不得衆生」を除く四功德について、中觀の論理による解釋を與へてゐるのである。以下は、それに關するものである。

(1) 「菩薩不得我」の解釋に關するもの。(一〇偈)

それは「不得我者、離我著故、是菩薩於内外五陰十二入十八界中求我不可得、作是念」(大正二六卷、三九頁 a) を以て始まるものであるが、佛教に於て我といふものが批判せられる場合は、常に我と五取蘊との一異といふ態に於て眺められてゆく。そして龍樹中論に於ては、その一異の關係が、更に、(1) 蘊即我、(2) 我は蘊に異る、(3) 我は蘊を有す、(4) 我の中に蘊あり、(5) 蘊の中に我あり、といふ五種の様態を以て示されてゐる。いま「我の不可得 (anupalabdhi)」を論證する一連の所論は、ま

さしくさういふ問題が論ぜられてゐる中論第十章觀燃可燃品の論理が行使せられるわけである。

一、若陰<sup>ニ</sup>是我者<sup>ナラハ</sup> 我即生滅相<sup>ヲラレ</sup>

云何當<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>受<sup>ヲ</sup> 而即作<sup>ス</sup>受者<sup>ト</sup>

前半行については、まさしく中論第十八品第一偈 a-b の述べるところに一致する。さうして同じ事柄が第十章第一偈 a-b には、

若し薪なるものは是れ火ならば、作者と業との一體となるべし。

と述べられてゐる。

そこで第一偈は、蘊が我であるならば、受者と受との一體(ekatva)となる過失を指摘して自性として有る二のものの一體としての不成を説かんとする「蘊即我」の批判となる。

因みに羅什譯中論によれば、前半行は第十八品第一偈 a-b に、後半行は第二十七品第六偈 c-d に相當する。

二、若離陰<sup>ヲ</sup>有我<sup>ナラバ</sup> 陰<sup>ヲ</sup>外應可<sup>レ</sup>得<sup>ル</sup>  
云何當<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>受<sup>ヲ</sup> 而異<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>受者<sup>ト</sup>

第二偈については、中論第十章第一偈 c-d の上に求められる事柄であるが、まさしくこの場合としては、第

十八品第一偈 c-d に

若し蘊より異ならんか。「我」は蘊の相なきものとなるべし。

と説くものが注意せられる。そこで第二句の「陰外應可<sup>レ</sup>得」とは、中論偈の所謂「[我は] 蘊の相なきものとなるべし。bhavedaskandhaksanah」であり、具體的には「生・住・滅の相を具せず、従つて空華や涅槃の如く現に無なるものであり、我執の對象となり得ないものとなる」といふ意味になる。

それは第二の論項として、我と五取蘊との異體(anya-tva)としての不成を説く「我は蘊に異る」の批判である。

三、若我有<sup>スレバ</sup>五陰<sup>ニ</sup> 我即離<sup>ニ</sup>五陰<sup>ト</sup>  
如<sup>ニ</sup>世間<sup>ニ</sup>常言<sup>フ</sup> 牛<sup>ハ</sup>異<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>牛主<sup>ト</sup>  
四、異物共<sup>ニ</sup>合<sup>ス</sup>故<sup>ニ</sup> 此事名<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>有<sup>ト</sup>  
是故我有<sup>スレバ</sup>陰<sup>ニ</sup> 我即異<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>陰<sup>ト</sup>

茲に述べられるところは、中論第十章では「火は薪を具有するにもあらず。nāgnirindhanavān」(第一四偈 c)と示されるところの「我は蘊を具する」とふ宗の批判である。それ故に「若我有<sup>スレバ</sup>五陰<sup>ニ</sup>」(第三偈 a)或は「是故我有<sup>スレバ</sup>陰<sup>ニ</sup>」(第四偈 c)とは ātmā [pañca-skandhavān] の

譯語たるべく、從つて「若我有<sup>シガスレバ</sup>五陰<sup>ニ</sup>」、「是故我有<sup>ガスレバ</sup>陰<sup>ヲ</sup>」であつて、從來の訓み方の如く「若我有<sup>ニラバ</sup>五陰<sup>ニ</sup>」、「是故我有<sup>ニラバ</sup>陰<sup>ニ</sup>」ではない。

月稱中論釋によれば、この宗には「提婆達多が牛を所有する」といふ分離的な解釋 (vyatireka-vyutpāda) と「提婆達多が知覺を具し、形相を具有する」といふ非分離的な解釋 (avyatireka-vyutpāda) との二種あることが示されてゐる。それによれば「牛異<sup>ニ</sup>於牛主<sup>ニ</sup>」の喩を以てする茲の所論は、さういふ分離的な解釋を簡んでの批判であるとして理解せられる。

そして第四偈に於ては「我が蘊を具する」といふことになつては、却つて兩者の別離性・別體性に墮するであらうと、その何れもが「彼物に縁つて此物起る」といふ縁起の道理の上に立てられねばならぬことを述べんとする。すなはち「諸法は因縁所生なるが故に、さういふものが假に有 (bhāva) と名づけられるのであつて、物が有るといつても實には假有 (prajñapti-sat) であり、自性空なるものでしかない。しかるに、我が蘊を具するといふことになれば、既にそこには自性としての我が考へられてゐるわけであるから、結局は、我が蘊に異るといふ過失に墮するであらう」と。それが第三の論項として

の「我が蘊を具する」といふ宗の批判である。

五、若陰中有<sup>ラバ</sup>我 如<sup>ニ</sup>房中有<sup>ラバ</sup>人

如<sup>ニ</sup>床中<sup>ニ</sup>聽者<sup>ニ</sup> 我應異<sup>ニ</sup>於陰<sup>ニ</sup>

「如<sup>ニ</sup>房中有<sup>ラバ</sup>人 如<sup>ニ</sup>床上聽者<sup>ニ</sup>」と喩説する第五偈は、いふまでもなく「水中に蓮華がある」とも譬へられるところの「蘊の中に我がある」といふ所持 (ādheya) の批判である。それは中論偈<sup>(第十章第(四偈d))</sup>では、

それら「薪」の中にも彼「火」はなし。

と述べるところであり、

また異體は遮遣せらるるのであるから「薪の中にも火はない」のである。<sup>(中論釋譯註II 一九五頁)</sup>

といふ註釋の語によつて理解せられる事柄である。

六、若我中有<sup>ラバ</sup>陰 如<sup>ニ</sup>器中有<sup>ラバ</sup>果

如<sup>ニ</sup>乳中有<sup>ラバ</sup>蠅 陰即異<sup>ニ</sup>於我<sup>ニ</sup>

茲には、第五の宗として「鉢の中に酪がある<sup>(a)</sup>」とも喩説せられるところの「我の中に蘊がある」といふ能持 (ādhara) の宗を批判する。それは中論第十章第一四偈の中に

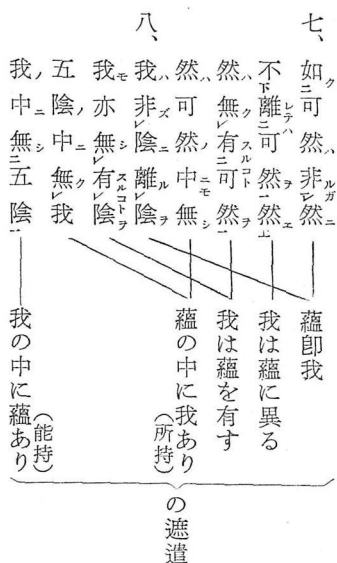
火の中に諸薪はなし

と遮遣せられるところであるから、註釋によつて理解すれば「別異となれる器が果實を容持し、乳の中に蠅があ

るといふことは、人の能く理解してゐるところである。けれども蘊より我の異體なる義はないのであるから、我の中に蘊があるといふことになれば、我は蘊に異るといふ過失に墮するであらう」といふことになる。

因みに、この第五・第六偈の宗は漢譯阿含では「相在」と稱せられてゐる。それに對して第一偈は「是我」、第二偈は「異我」と言はれる宗の批判である。

以上六偈に互つて批判せられた我と蘊に對する五種の宗見が、次の第七・第八の兩偈に於て遮遣せられてゆく。



羅什譯中論第十章の譯語によれば、第七偈に於ける「然」とは火 (agni) であり、「可然」とは薪 (indhana) の譯語であるから、取者と取、すなはち第八偈に於ける

我と陰とを喩説するものである。

而して、茲に述べられる思想は、いふまでもなく中論第十章第一四偈の正所明であるから、この一項を以て且らく「上來所論の總結」と稱することができ。

九、如<sup>レ</sup>是染<sup>ハ</sup>染<sup>ヲ</sup>者<sup>ハ</sup>、煩惱<sup>ハ</sup>煩惱<sup>ヲ</sup>者<sup>ハ</sup>、  
一切瓶衣等 皆當<sup>ニ</sup>如是知<sup>ニ</sup>

本偈は龍樹中論に、

火と薪とによりて、我 (取者) と所取とに關する凡ての次第は殘無く解釋せられたり。瓶と衣等と共に。(第十章第一五偈)

と説くものと同一内容の上に眺められる。由つて第九偈は「上來の所論を具體的な事實の上へ類比し擴示する」意圖のものとなる。

その中、染 (rāga) と染者 (rakta)、煩惱 (kleśa) と煩惱者 (kliṣṭa) とは、中論第六品に於て究明せられるところの雜染するはたらき (作法) と雜染の主體としての作者、從つて所取なる五取蘊とそれによつて施設せられる取者、補特伽羅である。また「一切瓶衣等」とは「瓶等は、作因と作果となれるもの、分と有分となれるもの、能相と所相となれるもの」云々と註釋せられる能所・因果といふ態にある世間の一切法である。

そこで第九偈は「五種の仕方を以て伺察せられる場合、我はないのであるから、我と蘊とは相互に因待して成り立つものであることを餘の一切法についても知るべし」といふのである。

一〇、若説<sup>カバニ</sup>我有<sup>リ</sup>定<sup>ニ</sup> 及諸法<sup>ニ</sup>異相<sup>ニ</sup> <sup>アリト</sup>

當知<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是人<sup>ニ</sup> 不得<sup>レ</sup>佛法<sup>ニ</sup>味<sup>ニ</sup>

菩薩如<sup>レ</sup>是思惟<sup>ニ</sup>即離<sup>ニ</sup>我見<sup>ニ</sup>、遠離<sup>ニ</sup>我見<sup>ニ</sup>故則<sup>レ</sup>不得<sup>レ</sup>我<sup>ニ</sup>。

羅什譯中論によれば、本偈は

若人説<sup>ニ</sup>有我<sup>ニ</sup> 諸法各異相<sup>ニ</sup>

當知<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是人<sup>ニ</sup> 不得<sup>レ</sup>佛法<sup>ニ</sup>味<sup>ニ</sup>

と一致するところよりして、まさしくこれは

若し我と諸法とを、それと俱存せる物、また、各各異なるものなりと説くならば、彼等が聖教の義に通達する者なりと、我は思惟せず。

と説く中論第十章第一六偈の依用せられたものと認められる。それによれば、第一句の「有定」とは *satatva* であり、第二句の「異相」とは *prithak prithak* の譯語であることになるが、その「有定・*sattva*」とは、註釋によれば、不別體(*apirihaktva*)・不異體(*ananyatva*)・一體(*ekatva*)の意味であり、「異相・*prithak prithak*」とは能所因果の別離性・別體性を意味する語である。

かくの如く中論第一六偈によれば、本偈前半行は「若し我と諸法とを一であるとか異であるとか説くならば」といふ意味であるのに「若説我有定 及諸法異相」といふ羅什譯の上には、その邊の意味が全く表はされておらない。そこで中論偈の意味するところに随つて本偈を理解すれば、第十偈は

我と蘊、及び一切の瓶衣等は相互に因待して成立するもの (*parasparāpekṣikī siddhiḥ*) でしかないのに、

然るに、若し人あつて我と諸法とを一であるとか異であるとか説くならば、さういふ人は聖教の義に通達する者なりと私は考へないのである。

となる。

以上、我と蘊に對する五種の宗見を遮し已つて、茲に本偈は兩者の不一不異なる義を説いて上來所論の總結とするのである。

龍樹によれば、菩薩は是の如き如理觀察を経て不退轉地に悟入する。しかし茲に述べられるところは、そのまま龍樹が中論第十章に於て究明せんとした同じ問題が論ぜられてゐることになる。言ひ換へれば、以上十偈に互る所論は、中論第十章の綱要を述べるともいへる。中論第十章は、言ふまでもなく犢子部の補特伽羅説を批判し

て取者と取の不一不異なる義を説き、縁起無自性の本義を開顯するものである。しかしそれは、吾々の學んだ如く第九章に於て補特伽羅が五蘊に先住するといふ犢子部の先住論的な思想を破し、更に第十一章に於て兩者の縁起が無始時來性なることを論定する三章一具の關連の上に理解さるべきものである。さういふ中論の根本理趣(yukti) よりいへば、「菩薩不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>我」とは諸法縁起の故に我も亦空なりと、取者の體・取の體として分別する心を捨て、無始空なる本然の態のままに了知する縁起の諦觀であり、それが「我見を離れる」といふことでもある。従つて、そこには不退轉地が空觀の完成し、有執の根絶した、般若波羅蜜として思念せられてゐるのである。

## 註

- ① 山口博士譯註「中論釋」Ⅱ、一九八頁、註(1)
- ② 月稱中論釋梵文三四三—三四四頁參照。
- ③ 山口博士譯註「中論釋」Ⅱ、一九五頁。
- ④ 同書、一九七頁參照。
- ⑤ 同處參照。
- ⑥ 舟橋一哉教授「是我・異我・相在の解釋について」(「原始佛教思想の研究」所收)參照。
- ⑦ 山口博士譯註「中論釋」Ⅱ、一九八頁。

⑧ 同書、二〇〇頁

⑨ 同書、二〇一頁

(この稿昭和二十九年、大谷大學佛教學會會報第七號所載)

(2) 「不<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>別說法」の解釋に關するもの(一〇偈)

(大正二六卷、三九頁、b—c)

不<sub>レ</sub>分<sub>二</sub>別說法<sub>一</sub>者、是菩薩信<sub>二</sub>解一切法不二故、無差別故、一相故、作<sub>二</sub>是念<sub>一</sub>、一切法皆從<sub>二</sub>邪憶想分別生、虛妄欺誑<sub>一</sub>、是菩薩滅<sub>二</sub>諸分別<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>諸衰惱<sub>一</sub>、即入<sub>二</sub>無上第一義因緣法<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>隨<sub>二</sub>他慧<sub>一</sub>。

一、實性則非<sub>レ</sub>有 亦復非<sub>二</sub>是<sub>一</sub>、無<sub>一</sub>

非<sub>二</sub>亦有<sub>一</sub> 亦無<sub>一</sub> 非<sub>二</sub>非有<sub>一</sub> 非<sub>二</sub>無<sub>一</sub>

「入<sub>二</sub>無上第一義因緣法<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>隨<sub>二</sub>他慧<sub>一</sub>」とは、中論第十八品第九偈にいふ「自知不隨他」(aparapratyaya)である。それ故に無上第一義なる諸法の法性は「自らのみ了解すべきもの」(svayam eva adhigantavyam)であり、「戲論不能說」(prapañcat aprapañcitam)であり、從つて入楞伽經にいふ「自內證智の行境」(pratyātma-gatigocara)である。そこで第一偈は、先づさういふ縁起なる法性の勝義的意味を述べんとする。

さて法の眞性を「有・無・俱・俱非」の遮遣として述べる代表的な事例は、智心髓集第二八偈に中觀派の所宗として



有にあらざ、無にあらざ、有無〔を離れたる體〕にあらず、兩體にも非るが故に、四句より解脫せる中觀論者は諸智者中の眞實なるものなり\*。

と述べるところに見られ、また中論第二五品(四一—一六偈)に涅槃の眞義が推究せられてゐるところにも同様の仕方を見る。

しかし、第四の俱非は一切戲論の遮遣であるから有・無・俱の三句を遮せばその意味の完了せられるところよりして、第四句を省略して前三句のみを以てその意味を表はすこともある。それは空七十論第三二偈後半、四百論第四〇〇偈等に見られる事柄である。

それらは有無等の所宗に對して専ら遮遣の立場に立つものであるが、それに對して有無等の四句がまさしく世俗諦より勝義諦への趣入の道として顯はされることもある。それは中論觀我品の第八偈、並びに四百論第一九五偈である。龍樹はこれを佛陀の隨說示(anuśāsana)といひ、月稱の四百論疏では「世間が解入の方便」(loka-vatāra-upāya)と述べられてゐる\*。

しかし、四句の遮遣を以て語られた第一偈は、とも角も中論觀涅槃品第二四偈に「知覺の寂滅し戲論寂滅し吉祥なり。由つて、佛は誰人にも、何處にても、何物をも

說かず」と云ふ如き、能知所知・能言所言の止滅した法の眞性を説いて、先づ緣起無自性の本義を開顯せんとしたのである。

\* 山口益博士「中觀佛教論攷」三一五頁。

\*\* 同書三一八—三二〇頁による。四百論一九五偈については同書二五一頁參照。

二、亦非有文字 亦不離文字

如是實義者 終不可得說

前偈に於ては、法の眞性が有無の分別を離れた一切戲論の寂滅として表示せられた。それ故に、緣起に於ては爾かく語られる諸法も、無自性空なりといふ語・文字もすなはち所言も能言も、共に無自性であり空である。

そこで第一句は、先づ能言所言の一であるとの思想を遮し、次に第二句を以てその異であるとの思想を破してゐる。さういふ所論の方軌としては、中論觀去來品第一八偈以下に於て、去法を觀察するに去者(ganti)と去法(gamana)とが相對するものの一異について述べ、更に第十章觀燃可燃品第一五偈に至つて「以燃可燃法說受者法 及以說瓶衣 一切等諸法」と説き、「一切等諸法」の中に言法に關する問題を能言所言の一異として攝め論ずるものに準ぜられる\*。

\* 山口益博士「中觀佛教論攷」一五四頁註(2)參照。

三、言者、可言言、是皆寂滅相

若性寂滅者、非有亦非無

第一句については、中論第三品第六偈に

離見不離見 見者不可得

以無見者、故 何有見可見(羅什譯)

tiraskṛīya draṣṭā nāstyatiraskṛīya ca

darśanam/

draṣṭavyam darśanam caiva draṣṭavyasati

tekutaḥ//

とあるのによつても、「言者」とは言法の主體としての vakti「可言」とは「言はるべきもの」すなはち所言(vācya, vaktavya)であり、「言」とはまさしく「言なるハタラク・言なる作具」を意味する能言(yacana, vāc)の譯語であることは相違ない。さうすれば、先には能言所言の二法相待といふ態で述べられた戲論寂滅の緣起がいまは者・能・所の三法相待といふ形で述べられたことになる。さういふ意味に於て、第一句を「言者可言言」とする在來の訓み方の誤りであることは直ちに了解できる。

かくの如く、三法の不可得を述べることは、固より中

論觀去來品第二五偈等の上に現れる事柄であるが、月稱中論釋第十三品(梵文二四五頁)に引用せられる寶藏經(Rat-nākaraśūtra)の上にも能く示されてゐる。

四、爲欲說何事、爲以何言說

云何有智人、而與言者言

前の所論に續いて、第一句は所言(vācya)の無を、第二句を以て能言(yacana, vāc)の不可得を述べてゐる。そして後半行は三者不可得の故に言者(vakti)と言(vāc)の有性に對する執著は止滅すべきであり、それが法の眞性を了知する所以であると、上來の所論を能修の人に約して説くのである。

しかるに、後半行について從來の訓點本は齊しく「云何有智人、而與言者言」と訓んできたが、それでは全く意味が通じない。固よりそれは「緣起の道理を諦觀せる智人の上には、云何にして言者と言、すなはち能言所言を分別することがあらうか」の意味でなければならぬ。

五、若諸法性空、諸法即無性

隨以何法空、是法不可說

諸法は緣起の故に無自性、無自性の故に空なりとは、言ふまでもなく龍樹中觀の根本的立場である。しかし、

とも角も茲の所論として、中論第二回品第一八偈下の月稱註の引用する百五十般若の文「一切法は無自性なる仕方によつて空なり」(梵文五〇四頁、七行)、或は第十五品第二偈下の月稱註

而して彼諸法の不生を體とする〔諸法の〕自性は、何物でもないもの (akincittva) として無のみのもの (abhāvamātratva) であるから、無自性でこそあると考へて物の自性はなしと知るべし(梵文二六五頁)。

に於て、一應その要義は把握せられるのでなからうか。無自性空とは「何物でもないもの」(akincittva) であるから、そこには空の體・無の體として語らるべき何ものもなしといふのである。

六、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>言 假<sub>レ</sub>言以<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>空<sub>一</sub>

實<sub>レ</sub>義、亦<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>空 亦<sub>レ</sub>復<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>空<sub>一</sub>

七、亦<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>空<sub>一</sub> 不<sub>レ</sub>空 非<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>空<sub>一</sub> 不<sub>レ</sub>空<sub>一</sub>

非<sub>レ</sub>虛 亦<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>實 非<sub>レ</sub>說 非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>說<sub>一</sub>

諸法は緣起の故に無自性、無自性の故に空であるから「是なる法は説く可からざる」(第五偈・d)ものであるが、ただ「言を假つて以て空と説く」といふ本偈は、まさしく眞俗二諦の開説である。

それ故に第六偈前半行は、空義 (gūnyatā-ārtha) を

説く空七十論第六九偈に、後半行以下については中論第二四品第一九偈に相應すると見られるが、特に觀如來品第一一偈

空則不可説 非空不可説

共不共叵説 但以假名説

に於てその要義は窮はまるのでなからうか。但、空義を前に説くと後に説くとの相違はあるけれども。

八、而<sub>モ</sub>實<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>所有<sub>一</sub> 亦<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>無<sub>ニ</sub>所有<sub>一</sub>

是<sub>ニ</sub>爲<sub>ス</sub>悉<sub>ニ</sub>捨<sub>ス</sub>離<sub>ス</sub> 諸<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>有<sub>一</sub> 分<sub>レ</sub>別<sub>一</sub>

前半行の「無<sub>ニ</sub>所有<sub>一</sub>・非<sub>レ</sub>無<sub>ニ</sub>所有<sub>一</sub>」についてであるが、中論第二十二品第九偈 a—b の

yadapi damupādānam tatsvabhāvāna vidyate/  
を大乘中觀釋論は、

此<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>取 自<sub>レ</sub>性<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>所<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>

と譯し、六十頌如理論第六偈 a—b

srid-pa dan ni mya-tan h̄das//

gnis-po h̄di ni yod ma-yin//

が施護譯では、

生<sub>レ</sub>死<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>涅<sub>レ</sub>槃 二<sub>レ</sub>俱<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>所<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>

となつてゐるから「無所有」とは na vidyate 或は na bhavati の譯語であつたのでなからうか。

さうすれば「無<sub>三</sub>所有<sub>二</sub>」とは「物あり」とする見の否定であり、「非<sub>レ</sub>無<sub>三</sub>所有<sub>二</sub>」とは「物なし」とする見の否定であるから、すなはち有無の分別の遮遣である。夫故に「分別を離れる」とは、有見より無見への轉回ではなく、有自性執の破析であり分別戲論の寂滅であるから、そこには有見と共に無見もまた斥けられねばならない。そこで、とも角も茲の所論としては、

若人見有無

見自性他性

如是則不見

佛法眞實義 (中論第十五品第六偈)

といふことにもなるわけであらうか。

\* 山口益博士「中觀佛教論攷」四五—四六頁。

九、因及從<sub>レ</sub>因<sub>スル</sub>生

如<sub>レ</sub>是一切法

皆是寂滅相

無<sub>レ</sub>取亦無<sub>レ</sub>捨

前偈に續いて緣起せる諸法の勝義的性格を示す。そこで前三句については、中論第七品第一六偈 a—b、六十頌如理論第一九偈等が參見せられるが、その意味は月稱中論釋の

若し種子といふ或る因に緣つて、或る芽といふ果が生起するときには、その「種子も芽も」兩つながら自性を離れ寂靜なる緣起せるものである (中論釋註。九〇頁)。に於て具體的になつてくるのでなからうか。従つて第一

句の「從因生」とは、因に緣つて生起せるもの、すなはち因に對する果である。

それ故に、自性を離れた諸法の勝義的な在り方は、吾々の分別心の對象としては把握せられるものではないから、そこには實體としての物を取り捨てるといふこともない。第四句の「取捨」とは、我執我所執のはたらく相であり、増益損減の二邊に他ならぬ。そこで緣起なる法性に於ては取捨なしといふことは、法は勝義としては有無の分別を離れてゐるといふことであらう。\*

\* 月稱中論釋、梵文二九五頁三行目。そこでは中論第十六品第九偈にある「無取」(anupādāna)の「取」の語を「ahankāramanmakārasamudācāra」と釋してゐる。

\*\* 山口益博士「中邊分別論釋疏譯註」一七八—一七九頁 參照。

一〇、無<sub>レ</sub>灰衣不<sub>ナリ</sub>淨 灰亦還<sub>ツテ</sub>汚<sub>レ</sub>衣

非<sub>レ</sub>言不<sub>レ</sub>宣<sub>レ</sub>實 言說則有<sub>レ</sub>過

第一句を從來は「無<sub>ニ</sub>灰衣不<sub>ナリ</sub>淨」と訓んできた。しかし、その不當なることはいふまでもない。茲には吾々の心・識が衣に、さうして言說が衣を洗濯する作具としての灰に喩へられ、法の眞性を證得する仕方は、世俗諦なる言說教法に依りながら、しかも言說にも著すべから

ず、それが法の眞性を了知する所以であると説くのである。

さういふ意味に於て、第十偈は中論觀四諦品第一〇偈及び觀如來品第一一偈の上に窮はまるのでなからうか。

言説教法とは勝義が世間的な態を以て顯現し表はれたものであるが、顯現した態そのままが勝義ではない。世間的行用に於て顯現した言教そのままを執へて「義を聲の如くに思量する」ことは、大乘菩薩道の障りとして貶されてゆく。それ故に佛教の窮極に於ては佛の教法すら否定せられてゆくのである。眞宗に於て「聞其名號」を唱導しつつ、しかも「有無を離る」と述べられるのも同じ意趣のものでなければならぬ。

(3) 「不得菩薩提」の解釋に關するもの。(六偈)

(大正二六卷、三九頁c)

不得菩薩提者、是菩薩信解空法、故如凡夫所得菩提、不如是得、作是念、

一、佛不得菩提、非佛亦不得

諸果及餘法、皆亦復如是

前半行について從來の訓點本は、何れも「佛不得菩提、非佛亦不得」と訓んできたが、それでは意味が通じない。そこで前半行を始めに掲げたやうに訓めば、

「佛」・「非佛」とは buddha, abuddha の譯語であると理解せられるから、これを *budh* の過去受動分詞のままに訓んで「已に覺れる者」・「未だ覺らざる者」と理解すれば、前半行は

已に覺れる者は菩提を得ず。

未だ覺らざる者も亦「菩提を得ず」。

と換言できる。さうすれば、茲には「得る」といふ作事 (kriyā) が佛と菩提との相待の上から批判せられることになる。さういふ點よりすれば、茲の所論は作者 (kartṛ) と業 (karma) との相待に於て作事 (kriyā) の成立することを説く中論第八章觀作者業品の批判が適用せられるわけであらう。月稱の註釋によれば、作者 (kartṛ) とは作爲する者、すなはち能作者 (kāraṇa) であり、業 (karma) とは作されてゐる (kriyate) といふこと、すなはち「作者が何を措いても得達せんと希ふところのもの」 (kartaripsita-tamam) である。さうすれば、佛 (buddha) とは覺るといふ行爲の能作者、すなはち作者 (kartṛ) であり、菩提 (bodhi) とは佛によつて覺るべきもの、すなはち業 (karma) といふ能覺・所覺の關係にあることになるから、佛と菩提との相待はそのまま作者と業との相待といふことと同じ意味をもつてくる。

しかるに、前半行には「菩提を得る」といふことが、佛 (buddha) と非佛 (abuddha) といふ兩方の在り方から批判せられるわけであるから、先づ茲の所論としては、それに先立つ中論第三品の批判が注意せられるのでなからうか。中論第三品とは、眼根といふ能見 (dargana) なる作事 (kriya) の主體について、見るといふはたらしきを批判するものであるが、その第五偈前半行にはその能見 (dargana) の自立性といふ問題が見の有無なる場合よりして批判せられてゐる。そして、その所論は能くこの場合の意味を釋成するものと思はれる。その註釋によれば、この場合の佛 (buddha) とは、budh なる作事と和合せるもの (kriyā-yuktaḥ) であり、非佛 (abuddha) とはそれを捨離せるもの (kriyā-rahitāḥ) であると理解せられるが、かくの如く能見 (dargana) は見なる作事 (dṛṣṭikriyā) が有なる場合にも、無なる場合にも見るにあらずとする所論は、そのまま「作者 (kartṛi)・能作 (karaṇa)・所作業 (karman) が實有 (sadbhūta) にても、非實有 (asadbhūta) にても、作事 (kriya) は成ぜられず。作事の不成立なるところには、法・非法・福・非福の成立あらず」とする中論第八品の所論に經過する。

そこで第一偈前半行は、能見は見るにあらず、非能見も見るにあらざる如く、或は作者が實有であつても非實有であつても作事 (kriya) は成ぜられざる如く、その如く覺るといふ行爲の主體である佛は、實有なる場合にも非實有なる場合にも、すなはち有なる場合にも無なる場合にも「菩提を得る」といふ行爲を作すのではない、といふのである。

それは、佛について已成立の場合と未成立の場合、換言すれば有無なる場合共にそれを批判して、有自性論的立場に於て有りとかへられたり、或はその有なるものとは反對の無として考へられたりする、かくの如き有無の分別に於ては、「佛が菩提を覺る」といふ世間の態は、畢に成り立ち得ないといふのである。

次に後半偈は、佛と菩提との相依る緣起に於てのみ、迷悟因果の成り立ち得ることを述べんとする。夫故に、「諸果も亦かくの如く知るべし」とは、まさしく中論第八品第三―第六偈の上に跡づけられる事柄であり、從つて第三句の「餘法」とは、同じく第一三偈 c―d に、作者と業との二によつて諸餘の法をも思慮すべし。と言はれる「諸餘の法」(geṣan bhāvan) であつて、それは作者と業とによつて代表せられるやうな凡ての相待

法をいふ。

かくて第一偈は、

因業有作者 因作者有業

成業義如是 更無有餘事(中論第八品 第一二偈)

と、作者と業とは「彼縁生の義 (idam-pratyaya) を容認することによつてのみ」成立があり得るが、餘他の仕方によつてはあり得ない」(中論釋譯註Ⅱ、一四三頁)

如く、佛と菩提もまた實有・非實有といふ有無の觀念を離れ、唯相互に相依る縁起によつてのみ、その兩者が成立し、そこに「佛が菩提を覺る」といふ世俗法・世間的實用が成立するといふ。それが中論第八品の批判の上に理解せられる事柄である。

月稱中論釋によれば、中論第八品は識等なる有爲の諸法の因として作者と業との實有を主張する有自性論に對して、兩者のあり方を批判推究せんとするものであるが、いま茲に述べられるところも、證果位なる涅槃寂靜の因としての佛と菩提との在り方を批判するものとして、同じ意趣の上に眺められてゆくのでなからうか。

\* 前半行をそのやうに理解することは、山口益先生の御教示による。

\*\* 山口益博士「中論釋譯註」Ⅱ、一二六頁。

\*\*\* 同書、七頁。

一、有<sup>レ</sup>佛<sup>バ</sup>有<sup>リ</sup>三菩提<sup>ニ</sup> 佛<sup>レ</sup>得<sup>ル</sup>即<sup>チ</sup>爲<sup>ス</sup>常<sup>ト</sup>  
無<sup>レ</sup>佛<sup>バ</sup>無<sup>シ</sup>三菩提<sup>ニ</sup> 不<sup>レ</sup>得<sup>ル</sup>即<sup>チ</sup>斷<sup>ス</sup>滅<sup>セ</sup>

第一偈に於ては、佛について覺るといふ作事 (kriyā) の有無なる場合について菩提との關係を批判し、佛と菩提とは有無の觀念を離れた相互に相縁る縁起性なることが述べられた。いま第二偈に於ては、重ねて兩者の相依相待性を強調し、「覺る」といふ作事を具する有作としての佛を認めるときは常見に墮し、作事を捨離せる無作なる場合には斷見に墮すと、有自性見が斷常の二見に墮することを述べんとする。さういふ意味に於て、第一偈に述べられた佛と菩提との相依相待の縁起が、いまは不斷不常といふ態で述べられたことになる。

夫故に兩者の縁起に於ては、佛なるものが個別的に自體成就としてあり、それによつて菩提といふ果が得られるとする因中有果的・因果一體的であるのでもなく、また兩者が無關係に別異性・別體性としてあるといふ因中無果的・因果異體的であるのでもない。従つてそれは、「彼物に縁りて此物起るとき此物は彼物と同一にあらず、彼物より異にもあらず。それ故に斷にあらず常にあらず」(中論第十八品 第一〇偈)といふことになる。

三、離<sup>レ</sup>佛<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>苦<sup>ニ</sup>提<sup>ニ</sup> 離<sup>ニ</sup>苦<sup>ニ</sup>提<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>佛<sup>ニ</sup>若<sup>レ</sup>二異<sup>ナレバ</sup>不<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup> 云<sup>ニ</sup>何<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>和<sup>ニ</sup>合<sup>ニ</sup>

以上の二偈に互つて「佛が菩提を得る」といふ見について、佛あり菩提ありとせられるその在り方が實體論的となる場合には、佛あり菩提ありといふそれ自體の成り立ち得ざることが相依相待の緣起説の上から批判せられたのであるが、茲には「得る」といふは、たゞきそのものが批判せられんとする。ところで「佛が菩提を得る」とは、言ひ換へれば佛が菩提と合する、といふことになるわけであらう。そこで第三偈に於ては「得る」といふことが「合する」といふ語を以て換言せられ、「佛が菩提と合する」といふ考へ方が批判せられてゆく。さういふ意味に於て、第三偈はまさしく和合 (samsarga) といふことが論究せられる中論第十四章觀和合品の思想が適用せられるのでなからうか。

中論第十四品とは、第三品に於て見者 (drashtā) と能見 (dargana) と所見 (drastavya) との中の隨一が自らにて先に成立するといふ先住論的な在り方が批判せられたのに對して、第十四品ではそれらの三者が同時に合する (yugapat samsarga) といふ相應論的な思想が批判せられんとする。そこで第三偈は、佛と菩提とが同時

に和合するといふ相應論的な思想を批判するに先立つて、先づ何れか一方が先に個別的に成立してゐるといふ先住論的な思想を遮遣せんとする。それが前半偈の言はんとするところである。しかし、かくの如く兩者の不異なる義をその兩方より述べるものとしては、彼中論觀去來品第七偈の上にも見られる事柄であるが、最も具體的な所論は、既に關説した第九章觀本住品の所明でなければならぬ。さうして後半行については、まさしく觀和合品第三・第四偈の思想が適用せられるのであらう。

夫故に第三偈は、佛を離れて佛より別に菩提が先住することも不當なれば、菩提を離れて菩提より別に佛が存在することも有り得べきでない。かくの如く佛と菩提との異なる義は成り立ち得ないのであるから「佛が菩提を得る」すなはち佛と菩提とが和合する (samsarga) といふこともまた有り得ないといふのである。

夫故に、前半行は數論的な先住論に對する緣起による批判であるのに對して「異體不成の故に合なし」といふ後半行は、まさしく勝論學派的な相應論に對する批判であるといへるのでなからうか。

第三句「若<sup>レ</sup>二異<sup>ナレバ</sup>不<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>」の「二」の字は、大正藏の如く「一」であつても意味は通ずるであらう。しかし、前半



行との關連を考慮すれば「二」である方が相應しいのでなからうか。且らく「若し〔佛と菩提との〕二が異であれば〔兩者共に〕成立せず」と訓んで、三本宮によつて是く改めた。

#### 四、凡諸一切法 以異故有合<sup>リトセンニ</sup>

菩提不異佛 是故二無合

前半行を從來の訓點本は齊しく「凡諸一切法 以異故有合」と立者の立場に訓んできた。しかし「異體不成の故に合なし」とは第三偈後半の所明であり、本偈後半行に於ても更めてそのことを證成するのであるから、まさしくこれは敵者の所宗として理解すべきものであらう。

さういふ敵者の主張とは、月稱中論釋第十四品の劈頭に見られる如き「合することの根柢には自性あり」とする有自性論である。それは學派的な形態の上でいへば、勝論的な思想であるから、以上の二偈はさういふ思想傾向にある相應論に對する緣起による批判であつたといへよう。

#### 五、佛及與菩提 異共俱不成

離二更無三 云何而有成

本偈については觀去來品第二二偈に相應すべきか。夫

故に第五偈は「佛と菩提とが一體としても、將又、異體としても成立することなきときは、その兩者は第三の在り方としての云何なる態に於て成立するであらうか。夫故に佛と菩提との成立することはないのである」となる。「離二更無三」(第三句)とはまさしくさういふ意味合ひのものであらう。

#### 六、是故佛寂滅 菩提亦寂滅

是二寂滅故 一切皆寂滅

以上の結論として、佛も菩提も緣起に於て成立し、それ故にまたそれが無自性空なりと説く。固よりそれは

未曾有一法 不從因緣生

是故一切法 無不是空者<sup>(中論觀四諦品第一九偈)</sup>

と、一切法因緣生を唱導する龍樹中觀の一側面といふべきであらう。

#### (4)「不以相見佛」の解釋に關するもの。(十一偈)

(大正二六卷、三九頁c—四〇頁a)

不以相見佛者 是菩薩信解通達無相法作是念

一、一切若無相 一切即有相

寂滅是無相 即爲是有相

茲に批判せられんとする思想は、無自性であり空であることが誤り解されて、空の體・無の體(bhāva)とい

ふ有的な態を以て空性を執へんとする思想である。それは月稱中論釋(梵文四九五頁、一〇行)に空の邪解として掲げられる中の第二の「空性を物(bhava)として現に有なるものなりと分別」する思想であるが、そこには「物が有であり、その有であるものが空無になる」といふ有自性論が根柢になつてゐる。

そこで第一偈は、空とは一切見の捨離であり執着を離れるといふことであるのに、物・體の變異を空と考へて無相の體(bhava)・空の體としての空を考へることになれば、それは有を執ずると同じ心のはたき方に於て空を一向無と執るものであるから、そこには無相といふ有的な態としての空性が執へられる結果になるであらうと、先づ有自性論のもつ過失を指摘せんとする。

龍樹中論の上で、直ちにこれに相當する所論を見出し得ないが、且らく前に引用した月稱中論釋(梵文三五八頁、二六五頁)の言葉に於て、一應の要義は把握せられるのでなからうか。

\* 本稿四四、五四頁参照。

二、若觀<sub>レ</sub>無相<sub>法</sub>、無相<sub>ヲ</sub>即爲<sub>レ</sub>相、

若言<sub>レ</sub>修<sub>ハバ</sub>無相<sub>ヲ</sub>、即非<sub>レ</sub>修<sub>ハバ</sub>無相、

前偈に續いて、空とは一切見の捨離(sarvadriṣṭinām

nihśaraṇam)であり、執著(graha)の起らないことであるのに、若し「無相の法を觀じ、無相を修する」といふことになれば、そこには「空性を無の體の相(abhava-bhava-lakṣaṇa)あるものであると分別計執し、そこに有體(bhāvātūpātā)を容認してゐるのであるから」、それは有を執ずると同じく分別心の對象として有自性的な空を把へる過失に墮することを指摘する。

それは、前偈に於て述べられた無自性空の眞義が、いまは實修門の上で開顯せられたことになる。それ故に、空の實修とは有見より無見への轉回ではなく、有自性執の破析であるから、そこには有見と共に無なるものありとする見も斥けられなければならない。そこに有無を離れた中道の境地は開顯せられてゆくのである。

\* 月稱中論釋、梵文二四七頁一、三行。

\*\* 同書、一七四—一七五頁。

三、若捨<sub>ツル</sub>諸貪<sub>著</sub>、名<sub>ケ</sub>之爲<sub>ニ</sub>無相<sub>ト</sub>、  
取<sub>ラバ</sub>是捨貪<sub>相</sub>、則爲<sub>レ</sub>無解<sub>脫</sub>、

第三偈の批判せんとするところは、貪著の有りより貪著の無への轉變々異を以て無相となし、それを以て解脫涅槃の體であるかの如くに邪解する思想である。従つてそれは、上來批判せられたと同じやうな思想傾向にある有

自性論であり、學派的な形態でいへば、俱舍論卷六(冠本、一)に論じられてゐるやうな、無爲すなはち空に別體ありとする有部的な思想を指すわけであらう。<sup>\*</sup>

しかるに、解脱涅槃とは有見より無見への轉回ではなく、了得 (upalabधि) から不了得 (anupalabधि) への智見の轉回でなければならぬ。そこで第三偈は、さういふ有無の無を無相・寂滅の眞性の如くに分別する有自性論に於ては解脱涅槃はあり得ず、却つて空觀論に於て解脱の成り立ち得る點を指摘せんとする。

さういふ空性開顯の仕方といふものは、物の不了得↓無戲論↓無分別↓涅槃と説く中論觀我品第五偈の思想でもあるが、茲に於て上來述べられてきた無自性空の眞義は、より充実な意味をもつてくるのでなからうか。そこで以上三偈の意味を要約すれば、

若人見有無

見自性他性

如是則不見

佛法眞實義(中論觀有無品、第六偈)

大聖說空法

爲離諸見故

若復見有空

諸佛所不化(同、觀行品第九偈)

とてもなるわけであらう。しかし、その意味は前引の月稱中論釋(梵文二四七頁、三—五行)の語に於て、最もその要義は盡くされるのでなからうか。中論第十六章第九偈の上にも

同様の意趣が表示せられてゐる。

<sup>\*</sup> 山口博士「中論釋譯註」Ⅱ、一一九頁註(5)參照。

四、凡以有取故 因取而有捨

誰取、取何事、名之以爲捨

前半偈の如く、取と捨といふ相反するものの緣起的性格を述べるものとしては、且らく中論第二十三品第一〇偈が擧げられるのでなからうか。そこで第四偈は、取と捨とは相互に因待して成立する緣起性なるが故に、その何れもが有自性的には有り得ない(前半行)。それ故に、取なるはたらきの主體である取者 (upadātri) も、取者によつて取られる取・所取 (upādāna) も實には無いのであるから、兩者に對する分別は止滅すべきである(後半行)と、取者と取に對する分別の滅盡に於て成立する捨の勝義諦を開顯せんとする。

さういふ所論については、六十頌如理論第五八偈に物を自性として了得する分別があるから、それを所依として迷悟染淨の差別が生ずるが、物を了得しないときには淨穢の二はなく、かかる無所得に於て涅槃ありと述べ、また中論第十八品第四偈に我執我所執の滅盡するとき取 (upādāna) が滅盡し生が滅盡すると説き、同じく第五偈に業・煩惱の滅盡によつて解脱ありとなすところであ

る。

そこで第五偈は、前に述べられた「解脱」といふことが「捨」(upeksā)の語を以て換言せられ、縁起の諦觀による二取の遮遣に於てのみ、解脱涅槃の可能せられることを述べんとするのである。

\* 山口益博士「中觀佛教論攷」一〇八頁。

五、取者所用取 及以可取法  
共離俱不有 是皆名寂滅

本偈については、まさしく中論第二十三品第一五偈、すなはち、

可著著者 及所用著法  
是皆寂滅相 云何而有著 (羅什譯)

yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yacca gṛhyate/  
upaṇṭātāni sarāṇi tasmāḍgrāho na vidyate//

に於て窮はまるといへる。それ故に、取者とは upādātī の譯語であり、所用取とは能取するはたらき、すなはち upādāna であり、可取法とは取らるべきもの、すなはち所取 (upādeya) となるから、第五偈は者能所なる三法の無自性空を説くことになる。さういふ意味に於て、

取者所用取 及以可取法  
共離俱不有 是皆名寂滅

といふ從來の訓み方の誤りであることはいふまでもない。第三句の「離」もまた、取者 (upādātī) と能取 (upādāna) と所取 (upādeya) との三者が分別を離れた無自性空なる意味を表はするのであるから、vivikta, rahita の譯語であるべきであり、三者の別離性、別體性を意味する anya, pṛthak, vyatirikta ではないことになる。それ故に第三句は「共離俱不有」であつて、決して「共に離れて」と訓むべきではない。

六、若法相因成 是即爲無性

若無有性者 此即無有相

七、若法無有性 此即無相者  
云何言無性 即爲是無相

第六偈は「法の相 (lakṣaṇa?) が因縁所生なる限り法は無自性空であり無自性空なる限り有相として立すべきものにあらずと述べ、第七偈は無相 (alaksāṇa?) とは無自性といふことであるから、無性・無相の體 (bhāva) として立すべき何ものもなしと説く。それは前の第一—第三偈に互つて論ぜられた無相といふことの眞義が、再び無自性・無相といふ關係で示されたことになる。

さういふ所論については、中論第五品に「無障礙 (an-āvaraṇa) を以て性と爲す」と言はれる六界中の空界が、

所相 (laksya) と能相 (lakṣaṇa) との關係によつて吟味せられ、

是故今無相 亦無有可相

離相可相已 更亦無有物 (第五偈)

是故知虛空 非有亦非無

非相非可相 餘五同虛空 (第七偈)

と説くものが適用せられるのでなからうか。

八、若用<sup>ナレデヒテ</sup>有<sup>ニ</sup>與<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup> 亦遮<sup>ユル</sup>亦應<sup>ス</sup>聽<sup>ク</sup>

雖<sup>レ</sup>言<sup>フ</sup>心<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>著<sup>セ</sup> 是則<sup>ニ</sup>無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>過<sup>ス</sup>

以上、無相・空の眞義を説き已つて、いま行者は有無に依りながら、しかも有無に著すべからず、それが法の眞性を了知する所以であると説く。

さういふ事柄の論ぜられる點よりして、第二句の「亦遮」とは既に述べたところの、有無等の所宗に對して一向遮遣の立場に立つ智心髓集第二八偈、四百論第四〇〇偈、空七十論三二偈後半、並びに有無に依るべからざる所以を論く中論第十五品第一〇偈、

定有則著常 定無則著斷  
是故有智者 不應著有無

が適用せらるべく、「亦應聽」とは有無等の宗の建立が空性悟入の方便開導の過程として位置づけられる中論第

十八品第八偈、

一切實非實 亦實亦非實  
非實非非實 是名諸佛法

及び、その下の月稱註(梵文、三七二頁)に引用せられる四百論一九五偈が參見せられる。しかし窮極に於ては、有無を離れた法の眞性と、佛説中の有我論・無我論が佛の本意と相違するにあらざることを述べる中論觀我品第六偈、

諸佛或說我 或說於無我  
諸法實相中 無我無非我

に於て窮はまるのでなからうか。由つて第三句を「雖<sup>モ</sup>言<sup>フ</sup>心<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>著<sup>セ</sup>」とする從來の訓み方の誤りであることは、直ちに了解せられる。

九、何<sup>ニ</sup>處<sup>ニ</sup>先<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup> 而<sup>モ</sup>後<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>滅<sup>セ</sup>者<sup>ヲ</sup>  
何<sup>ニ</sup>處<sup>ニ</sup>先<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>然<sup>ニ</sup> 而<sup>モ</sup>後<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>滅<sup>セ</sup>者<sup>ヲ</sup>

先づ茲には法と不滅者(前半行)、然と滅者(後半行)といふ二の相待法が注意せられる。ところで、中論第十品に於ける羅什の譯語例によれば、「然」とは agni (火)の譯語であるから、犢子部に於て輪廻の主體・記憶の所依としてその存在性の主張せられる取者 (upādātṛ) すなはち補特伽羅であり、従つて第二句に「不滅者」

に相當する。しかるに、さういふ補特伽羅とは五取蘊によつて施設せられた知せられるものであるが、その五取蘊とは「生滅を相とするもの」であるから、第四句にいふ「滅者」であり、それは補特伽羅といふ内なるものに對する外なるものとして、第一句に於ける「法」に相當する。

それ故に「不<sup>ル</sup>滅<sup>セ</sup>者」と「法」、「然」と「滅<sup>スル</sup>者」とは、次第の如く中論第十章に於て批判せられる補特伽羅と五取蘊、すなはち我と所取であり、同じく第一六偈に述べられる我と諸法とに相當する。

そこで前半行は「五蘊が補特伽羅に先住する」といふ思想を遮し、後半行は「補特伽羅が五蘊に先住する」といふ思想を破することになるから、そこには中論第九章觀本住品の批判が適用せられてくることはいふまでもない。

一〇、是有相寂滅 同<sup>ニ</sup>無相寂滅  
是故寂滅語 及寂滅語者  
一一、先<sup>ニ</sup>亦非<sup>ニ</sup>寂滅<sup>ニ</sup> 亦非<sup>ニ</sup>不寂滅<sup>ニ</sup>  
亦非<sup>ニ</sup>寂不寂<sup>ニ</sup> 非<sup>ニ</sup>非寂不寂<sup>ニ</sup>

第一〇偈前半行に於ては、重ねて無相寂滅をば有無の無として有自性的に把へることの非理なるを説き、後半

行以下を以て「寂滅語」と「寂滅語者」、すなはち言(vāc)と言者(vakti)との何れもが、凡そ實體的に考へられる云何なる態に於ても先住(pūrvasthita)することなしと説いてゐる。

それは、言と言者、すなはち所言と能言とは、何れか一方が先に成立しておつて、それがそのまま他の物の成立の因となるといふ數論的な自性(prakṛiti)説とは異つて、緣起に於ては言も言者も、すなはち所言も能言も、その何れもが相依相待なるが故に、先住者としての自性不可得なる空である。それが「無相寂滅」といふことの眞義であると結ぶのである。(了)